

## Verdad y mundo objetivo en Rorty y Davidson

Matías Gariazzo

### Introducción

El objetivo de este trabajo es exponer las características principales de las concepciones sobre la verdad de Rorty y de Davidson, y ofrecer razones a favor de este último. Estas concepciones manejan una problemática común. Siendo esto así es posible realizar una contraposición significativa entre ambos, habiendo incluso ellos mismos sostenido explícitamente un debate. En lo que se refiere a esta introducción, mi intención es dar alguna idea del ámbito común dentro del que se mueven ambas concepciones a partir de las observaciones metafilosóficas realizadas por Rorty en el cuarto capítulo del libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Luego de la introducción realizaré una exposición de las concepciones sobre la verdad de ambos autores. Primero expondré la concepción de Rorty y señalaré algunas críticas que creo se le pueden hacer. Luego expondré la concepción de Davidson tratando de mostrar que supera las críticas hechas a la concepción anterior. Por último extraeré algunas conclusiones.

Rorty, en el texto indicado, señala que al final del siglo XIX la filosofía como disciplina centrada en la teoría del conocimiento atravesaba un período de crisis. El desarrollo de la psicología como ciencia empírica planteaba el problema de cuál sería el aporte de la filosofía a la comprensión del conocimiento. Al mismo tiempo una serie de filósofos de este período realizaron críticas a dicha forma de filosofía que hacían suponer que la filosofía se alejaría de la teoría del conocimiento, de la búsqueda de certeza y rigor y del propósito de ser el tribunal de la razón e incluso de toda la cultura. Pero en las primeras décadas del siglo XX se restituye este rol asignado a la filosofía a partir de filósofos como Russell y Husserl. A su vez, Rorty observa que esta tradición vuelve a ser cuestionada tiempo más tarde, considerando que en la actualidad la filosofía epistemológicamente centrada ha agotado sus posibilidades.<sup>1</sup>

Según Rorty este tipo de filosofía necesita para existir de lo que él llama representaciones privilegiadas, que serían, en su versión clásica, cierta clase de

---

<sup>1</sup> Cf., Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pp. 157- 160.

representaciones que poseen una autoridad especial por permitir saber con certeza cuáles creencias, oraciones o enunciados son verdaderos o falsos, sirviendo de intermediarias entre el mundo y nuestros conocimientos sobre él y posibilitando así un conocimiento cierto y ahistórico del mismo. Más allá de la opinión de Rorty de que la filosofía epistemológicamente centrada necesita de estas representaciones para existir, se puede afirmar que esta filosofía estuvo basada en ellas de hecho y casi sin excepciones hasta mediados del siglo XX. El movimiento analítico adoptó determinada clasificación dicotómica de las representaciones privilegiadas: conceptos e intuiciones, lo dado y las proposiciones tautológicas, lo necesario y lo contingente, las proposiciones analíticas (verdades sólo en virtud del significado) y las sintéticas (cuya verdad depende de la experiencia), retomando así viejas concepciones que se vinculan tanto a los primeros empiristas como a Kant. A partir de la década del cincuenta tuvieron lugar distintas críticas a la existencia de una u otra de estas clases de representaciones privilegiadas. Estas críticas tuvieron entre sus consecuencias la aparición de concepciones holistas del conocimiento, según las cuales las creencias, oraciones o enunciados no obtienen su justificación en forma individual sino que se someten a prueba en conjunto, viéndose justificada cada uno de estos por su coherencia con otras creencias, oraciones o enunciados. Además, según estas concepciones no es posible otorgar un significado o un contenido empírico a cada oración o enunciado en forma aislada, independientemente del conjunto de oraciones o enunciados que integra. Según Rorty, con esto se vuelve imposible sostener la existencia de cualquiera de las clases de representaciones privilegiadas anteriormente citadas, ya que estas parecen necesitar de una concepción que sostenga la existencia de verdades necesarias a priori o de verdades empíricas contingentes que puedan ser diferenciadas de las representaciones, creencias, oraciones o enunciados que no cumplan con estas características; y lo anterior resulta difícil sino imposible de hacer cuando se considera que una oración o un enunciado no puede obtener su significado ni ser justificado en forma independiente del resto de las oraciones o enunciados que constituyen un cuerpo de conocimientos. Esto para Rorty tiene el corolario de que la justificación es solamente una cuestión de práctica social y de conversación.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Cf., Ibid., pp. 160- 171.

De todas formas, en un primer momento la mayoría de estas concepciones holistas, si bien surgían como rechazo a ciertas representaciones privilegiadas (en palabras de Rorty), conservaban la idea de que eran posibles determinadas entidades que cumplieran una función similar. Por un lado, la concepción de Quine consideraba posible confrontar el cuerpo entero de conocimientos con algo exterior a este, como ser las pautas de estimulación sensorial, lo dado o los estímulos, obteniendo así una justificación para un cuerpo de conocimientos como un todo. El valor informativo o el significado (en palabras Davidson pero no de Quine) de las oraciones integrantes de un cuerpo de conocimientos se obtendría holísticamente a partir de esta base empírica. En la experimentación científica esta confrontación consistiría en la verificación o refutación de un sector restringido del cuerpo de conocimientos, buscándose en el caso de la refutación introducir las mínimas modificaciones dentro del cuerpo de conocimientos que aseguren la adecuación empírica de este.<sup>3</sup> Rorty cita además otra forma de holismo, la de Sellars, que, según él, si bien cuestiona la distinción entre lo dado y lo postulado mantiene tácitamente la distinción analítico- sintético y con esto la idea de que es posible obtener verdades necesarias a priori.<sup>4</sup> En cambio, tanto el holismo de Rorty como el de Davidson prescinden completamente de lo que Rorty llama representaciones privilegiadas, rechazando así tanto la existencia de verdades ahistóricas obtenidas a priori como la posibilidad de una justificación del cuerpo entero de conocimientos a través de la confrontación con un fundamento distinto de dichos conocimientos. A partir de esto podría resultar que la única forma posible de justificar un cuerpo entero de creencias sea comprobando su coherencia interna, lo cual podría a su vez no considerarse una fuente de justificación y certeza que oficie de intermediaria entre el mundo y nuestras creencias sobre él. Vale la pena aclarar, como lo hace Rorty<sup>5</sup>, que el abandono de las representaciones privilegiadas no implica el abandono del uso de estas representaciones (no como privilegiadas) para una explicación causal del conocimiento o de la conducta humana, sino simplemente el abandono de estas representaciones como fuente de justificación y como base del conocimiento. Tanto el pensamiento de Rorty como el de Davidson pertenecen a esta última forma de holismo, por lo que rechazan ambos la posibilidad de apelar a representaciones privilegiadas. Pero

---

<sup>3</sup> Cf., Ibid., pp. 180- 195

<sup>4</sup> Cf., Ibid., pp. 171- 180.

<sup>5</sup> Cf., Ibid., pp. 167- 168.

considero que existen importantes diferencias entre ambas concepciones a pesar de que Rorty trata de interpretar a Davidson como diciendo esencialmente lo mismo que él. A grandes rasgos, para Rorty el abandono de las representaciones privilegiadas implica la inviabilidad de una teoría del conocimiento mientras que para Davidson no está claro que esto sea así. Vinculado con esto, el holismo de Rorty no sólo hace que la justificación se produzca en la práctica social como una cuestión de consistencia de una creencia, oración o enunciado con otras creencias, oraciones o enunciados, sino que, a diferencia de Davidson, considera estéril tratar la relación de estos con un mundo objetivo.

## **1- La concepción sobre la verdad de Rorty**

### **1.1- Exposición de su concepción**

En la última sección del capítulo VI del libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty hace una distinción entre dos sentidos de “verdadero” y de “bueno”, el filosófico y el mundano. Para él, el primer sentido de estos términos es producto de la tradición filosófica y consiste en usar estos términos de forma incondicionada, es decir que no sólo no pueden ser identificados con cualquier conjunto de condiciones, sino que estas son “lógicamente” irrelevantes para lo que es la verdad o la bondad. Por otro lado, el sentido mundano se usa para señalar que algo responde a un determinado interés. Para este uso de los términos referidos tampoco se encuentra un conjunto de condiciones necesarias y suficientes que permita definirlos, pero esto es así por la multiplicidad de intereses posibles, lo que hace que ningún término descriptivo interesante cumpla con condiciones necesarias y suficientes para definir estos términos, y no por que estas condiciones sean “lógicamente” irrelevantes para lo que se está catalogando como bueno o verdadero. Según Rorty, en el uso mundano de “verdadero” el término tiene aproximadamente el significado de “lo que puedes defender frente a cualquiera que se presente”.<sup>6</sup> Como él mismo observa, según este uso hay una línea muy fina de separación entre considerar una creencia justificada o verdadera. Según él, los pragmatistas, entre los que él se incluye, al concebir la verdad de esta forma hacen de ella algo útil, no sólo algo que se debe respetar y de lo que hay muy poco que decir; sacan el término de la categoría de incondicionado, lo cual describe Rorty como “...lo que escapa del contexto en que se realiza el discurso y se lleva a cabo la investigación, y trata de

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 281.

establecer un nuevo contexto”.<sup>7</sup> De acuerdo con esto, al entender todo lo que tiene que ver con la justificación de las acciones (entre las que se incluyen las aserciones) se entiende todo lo que es necesario entender sobre la verdad o la bondad. A la vez, según la descripción que hace Rorty del pragmatismo, la justificación de una creencia, oración o enunciado se obtiene apelando a otras creencias, oraciones o enunciados constituidos en la práctica social. En el caso de Rorty, como se señaló antes, no hay una posible justificación del cuerpo de creencias o conocimientos a través de una contrastación con algo distinto a ellos, como sucede en el holismo de Quine. Para Rorty nada puede funcionar como una razón para sostener una creencia a no ser otras creencias.<sup>8</sup>

En relación con esto, en su artículo *¿Es la verdad una meta de la investigación?* Rorty dice que los pragmatistas como él suelen oscilar entre reducir la verdad a la justificación y proporcionar alguna forma de minimalismo respecto a ella. En el primer intento se ofrecen definiciones de la verdad como “aserción garantizada”. Pero estas definiciones están sometidas a la crítica de Putnam, que consiste en decir que cometen la “falacia naturalista” por intentar reducir la verdad a determinadas condiciones, cuando es posible que una creencia cumpla con estas y no sea verdadera. Rorty parece reconocer que hay usos del término “verdadero” (usos que él está dispuesto a aceptar y que considera coherentes con el pragmatismo) que le confieren un sentido que no consiste en que una creencia cumpla con determinadas condiciones de justificación, y a partir de esto parece inclinarse por el minimalismo, según el cual la propiedad desentrecomilladora de la Convención T de Tarski abarcaría los aspectos esenciales de la verdad. De acuerdo con lo anterior, lo más que se puede decir del uso del predicado “es verdadero” en un lenguaje es ofrecer ejemplos de bicondicionales como “‘La nieve es blanca’ es verdadero si y solo si la nieve es blanca”. Esto quiere decir que una oración como “‘La nieve es blanca’ es verdadero” es siempre equivalente al resultado de desentrecomillar la oración contenida entre comillas y eliminar el predicado de verdad. Además del uso desentrecomillador de la palabra “verdadero” Rorty señala, en el mismo artículo, la existencia de un uso “precautorio” que permitiría decir que una creencia estando justificada puede no ser verdadera. Este uso consiste en señalar que la justificación es relativa a un auditorio, y no se puede desechar la posibilidad

---

<sup>7</sup> Ibid., pp. 283- 284.

<sup>8</sup> Cf., Ibid., pp. 279- 284.

de que halla o llegue a haber un auditorio mejor informado para el cual no esté justificada una creencia que para nosotros sí lo está. Pero, señala Rorty, no puede haber un “auditorio ideal” cuyos criterios de justificación sean definitivos, siempre se puede imaginar un auditorio mejor informado y más imaginativo.<sup>9</sup> Según Rorty “Los límites de la justificación serían los límites del lenguaje, pero el lenguaje (como la imaginación) no tiene límites”.<sup>10</sup> Esta observación es consistente con la postura tanto pragmatista como minimalista de que hay muy poco que decir sobre la verdad, ya que los términos que se utilizan para recomendar o precaver no necesitan de muchas explicaciones filosóficas.

En el artículo citado Rorty hace una caracterización del pragmatismo, corriente a la que defiende y dice adherir. Observa que para los pragmatistas si algo no implica una diferencia en la práctica tampoco debe hacerlo en la filosofía, por lo que desconfían de la distinción entre justificación y verdad ya que no supone una diferencia a la hora de actuar. Cualquier duda acerca de la verdad de una creencia se resuelve viendo si está bien justificada y no es posible pasar por alto la justificación para atender a la verdad; cuando el problema es qué creer en un momento dado, evaluar la justificación y la verdad de una creencia consiste en lo mismo. Con respecto al uso precautorio de “verdadero” señalado por Rorty, este tampoco supone la posibilidad de evaluar la verdad de una creencia como algo distinto y ajeno a la justificación. Para el pragmatismo de Rorty la justificación de una creencia parece obtenerse comprobando su consistencia con otras creencias que constituyen un sector del conocimiento o incluso una cultura, y no hay un concepto de verdad que introduzca una norma, según la cual regular nuestra conducta, que sea distinta a la de la justificación.<sup>11</sup> Por otro lado, para esta corriente si las preguntas son tan inconcretas y abstractas que no pueden ser respondidas, la filosofía debe dejarlas de lado tachándolas de “fingidas”. Es por esto que para Rorty hay mucho para decir con respecto a la justificación de distintos tipos de creencias pero nada con respecto a la verdad según la ha entendido tradicionalmente el realismo filosófico, es decir como una forma de correspondencia con la realidad o representación exacta de la misma.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Cf., Rorty, *¿Es la verdad una meta de la investigación?*, pp. 35- 36.

<sup>10</sup> Ibid., p. 35.

<sup>11</sup> Es posible hacer una precisión. Se puede decir que el concepto “realista” y “correspondentista” de verdad sí introduce una diferencia, que admitiría Rorty, a la hora de actuar: promueve lo que para Rorty es un inútil activismo metafísico.

<sup>12</sup> Cf., Ibid., pp. 37- 41.

Rorty también señala en este artículo que los pragmatistas encuentran en el darwinismo un apoyo para desconfiar de la idea de la verdad como representación exacta de la realidad. Según él, en una concepción evolucionista es difícil integrar a la representación, pero no lo es pensar en un aumento de complejidad en el comportamiento adaptativo. Es difícil pensar que en determinado punto de la evolución las pautas de conducta empiezan a estar determinadas por representaciones, cuando antes lo estaban por meras configuraciones neurológicas. Además, sostiene Rorty, si se toma a determinadas configuraciones neurológicas como representaciones, es muy difícil separar su exactitud de su utilidad.<sup>13</sup>

Una razón de peso en la cual se basa Rorty para rechazar la idea de la verdad como correspondencia con la realidad es una crítica muy difundida a estas ideas. Esta consiste en que no se puede separar la contribución del mundo de la nuestra; no se pueden encontrar objetos verificantes exteriores a las creencias que hagan que estas últimas sean verdaderas por corresponderse a los primeros. No es posible aislar unas configuraciones no conceptualizadas que serían las cosas en sí mismas, ya que en tanto estén sin conceptualizar no podrán ser aisladas como *input*, y en tanto estén conceptualizadas no serán distinguibles de nuestras creencias.<sup>14</sup> Davidson en su artículo *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia* resume las críticas hechas a la idea de una base para el conocimiento fuera de nuestras creencias, críticas que están emparentadas con la recién expuesta. En el siglo XX han habido intentos serios de tomar como dicha base principalmente a los testimonios de los sentidos, y las críticas a este intento son las que Davidson se propone sintetizar. La primera de estas se refiere a la confusión de identificar determinadas creencias con sensaciones; por ejemplo no es lo mismo percibir una mancha verde que percibir que una mancha es verde. Al percatarse muchos filósofos de esta confusión, surgió el intento de formular juicios que no rebasen el contenido de una sensación; dichos juicios no estarían justificados sobre la base de percepciones sino que tendrían el mismo contenido que estas. Pero Davidson señala dos problemas que surgen de este intento: primero, si estas creencias básicas no exceden el contenido de las percepciones entonces no pueden servir para justificar la creencia en un mundo exterior; segundo, no existen tales creencias, ya que no

---

<sup>13</sup> Cf., Ibid., pp. 32- 33.

<sup>14</sup> Cf., Ibid., p. 53.

existe un contenido de la sensación, independiente de nuestra conciencia de la misma y por ende de nuestra creencia en la misma, que pueda ser usado para justificar una creencia. Davidson se refiere a otra aproximación según la cual si creemos tener una sensación entonces la tenemos, siendo esto una verdad analítica o un hecho acerca del uso del lenguaje. Aquí, observa Davidson, además de no poderse justificar la creencia en un mundo externo no puede verse como las sensaciones pueden justificar la creencia en ellas mismas, resultando más bien que la existencia de la creencia implicaría la existencia de la sensación, de forma tal que la creencia misma implicaría su verdad. Por lo tanto, Davidson muestra que en ninguno de estos intentos se logra salir de las creencias para obtener una fuente de justificación exterior a ellas.<sup>15</sup>

Estas críticas motivan el abandono antes señalado de las representaciones privilegiadas que servirían de intermediarias entre el mundo y nuestras creencias, permitiéndonos conocer al primero. Estas consideraciones llevan a Rorty a considerar fútil el intento de elaborar una teoría del conocimiento, y a afirmar que la cognitividad se resuelve en un acuerdo históricamente contingente sobre lo que cuenta como justificación adecuada de una creencia; es por esto que considera vacuo tratar la relación de un mundo objetivo con nuestras creencias. Dentro de nuestras creencias se encuentra la idea útil de un mundo objetivo y Rorty no se opone a ella. A lo que se niega es a usar este mundo, como algo exterior a nuestras creencias, para justificarlas y explicar su verdad. Es por eso que Rorty ha llegado a parecer o un escéptico o un antirrealista, aunque él considera que asignarle cualquiera de estos rótulos es un error en la medida en que él ha abandonado la tarea de una teoría del conocimiento, y por lo tanto no pretende mostrar que no podemos conocer la realidad objetiva independiente de nuestras creencias o que esta no existe, sino mostrar la inutilidad de abordar esta problemática. Para Rorty la única forma de tratar la relación de nuestras creencias con un mundo objetivo e independiente de ellas, y de construir así una teoría del conocimiento, es a través de lo que él llama representaciones privilegiadas, las cuales conectarían nuestras creencias con el mundo; una vez que el recurso a este tipo de representaciones se deja de lado dicha tarea no puede ser realizada. Pero es posible que esto no sea así y quizás la teoría de Davidson lo muestre.

---

<sup>15</sup> Donald Davidson, *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, pp. 79- 81.



Vinculado directamente con esto se encuentra la postura de Rorty con respecto a la meta de la investigación, la cual considera él que coincide con la de Davidson, o debería coincidir en la medida en que este último sea coherente en su concepción sobre la verdad. Rorty, en el artículo *¿Es la verdad una meta de la investigación?*, observa que una vez que se abandona la concepción de la verdad como correspondencia con una realidad objetiva no se puede considerar que el propósito de la investigación consista en alcanzar dicha verdad. Al no considerar que la verdad sea una norma diferenciada (distinta de la de la justificación) a la que hay que obedecer, la meta de la investigación característica del “realismo” se deja de lado. Para Rorty la investigación tiene muchos propósitos distintos que no suponen presupuestos metafísicos, como conseguir lo que se quiere, convencer a la mayor cantidad de auditorios, resolver la mayor cantidad de problemas o mejorar la condición humana. Según él una vez que uno usa el término “verdadero” de una forma pragmatista o minimalista no se puede decir que la verdad sea una meta de la investigación sin desorientar al público. Rorty explica esto diciendo que comúnmente la verdad se entiende como una meta sólo si se la concibe como una meta fija, explicando el progreso hacia la verdad por referencia a una imagen metafísica, la de aproximarse a un mundo objetivo independiente de nosotros que tiene un modo de ser propio a la espera de ser aprehendido. Dejando de lado esta imagen lo que aproximadamente decimos al decir que la verdad es la meta de la investigación es que se busca justificar una creencia ante el auditorio más amplio y mejor informado posible. Pero para Rorty esto no es lo que el sentido común llama una meta, ya que sería algo que retrocede y se desvanece inevitablemente cuando nos movemos, algo a lo que no podemos aproximarnos. Como dice Rorty, siempre es posible imaginar un auditorio más amplio o mejor informado.<sup>16</sup>

Al final del artículo *¿Es la verdad una meta de la investigación?* Rorty observa que el pragmatismo no tiene al sentido común a su favor. Los pragmatistas no se pueden someter al veredicto del sentido común ya que si hacen esto ganará siempre el “realismo” y el “representacionismo”. Al estar la cultura contemporánea constituida en torno a intuiciones realistas y representacionistas, el pragmatista no puede apelar para su crítica a creencias compartidas, a premisas que sean consideradas neutrales. Para el pragmatismo de Rorty la justificación de una creencia se realiza apelando a otras creencias; pero según él las

---

<sup>16</sup> Cf., Ibid., pp. 56- 58.

creencias que propone el pragmatismo no son consistentes con el conjunto de las creencias de nuestra cultura. El pragmatismo no puede criticar al activismo metafísico realista sosteniendo la incoherencia de esta posición con muchas otras creencias que caracterizan a nuestra cultura occidental. En este sentido Rorty considera que los pragmatistas como él se encuentran en la misma situación que los ateos en culturas muy religiosas. Piensa que en el fondo los pragmatistas carecen de verdaderos argumentos y todo lo que pueden hacer es mostrar la futilidad del activismo metafísico realista, del mismo modo que los ateos de la Grecia antigua intentaban mostrar la futilidad de la religión. Al final mismo de este artículo Rorty dice que en el fondo lo único que tienen los pragmatistas son preguntas retóricas sobre cuál es la utilidad de la concepción del realismo por correspondencia. Pero señala al final que preguntas de este tipo han sido instrumentos para el cambio sociocultural, y pueden serlo nuevamente. Por esto, según él, el pragmatista debe considerarse a sí mismo inmerso en un proyecto a largo plazo para cambiar las concepciones, la retórica y el sentido común de su comunidad.<sup>17</sup>

## 1.2- Críticas

A continuación sugeriré algunas críticas que creo se pueden hacer a la concepción de Rorty sobre la verdad. Luego trataré de mostrar cómo la concepción de Davidson las supera.

Las críticas consisten, básicamente, en cuestionar la negativa de Rorty a tratar la relación de las creencias con un mundo exterior a ellas. Considero que Rorty está en lo cierto al considerar estéril el recurso a representaciones privilegiadas que sirvan de intermediarias entre el mundo y nuestras creencias sobre él, permitiendo la obtención de certezas apodícticas acerca de cómo es el mundo y proporcionando un criterio de conocimiento ahistórico y ajeno a las contingentes convenciones sociales. Pero pienso que está equivocado al pensar que una vez admitido esto, sea imposible o inútil e innecesario tratar la relación de las creencias o conocimientos con un mundo objetivo exterior a ellos. Posiblemente, Rorty no negaría que dentro de las creencias constituidas dentro de nuestra práctica social tenemos la concepción de un mundo a secas (no objetivo y exterior a nuestras creencias) que resulta útil, sobre todo para determinados discursos como el

---

<sup>17</sup> Cf., Ibid., pp. 59- 61.

científico, y no propone que la abandonemos. En cambio sí propone que renunciemos a tratar la relación de dichas creencias o conocimientos con un mundo exterior e independiente respecto de ellos. Considero que esta distinción tácita entre dos niveles en los que se puede hablar de un mundo es cuestionable. Desde nuestras propias creencias tenemos una concepción útil de un mundo y no podemos salirnos de ellas para captarlo en su naturaleza intrínseca. Pero en la medida en que, desde nuestras creencias constituidas en la práctica social, concebimos un mundo, inevitablemente lo concebimos como exterior a, e independiente de dichas creencias. Esto probablemente lo admitiría Rorty, pero creo que a partir de esto es inevitable tener una concepción de la verdad y del uso del término “verdadero” que se refiera a la relación de las creencias o conocimientos con un mundo objetivo exterior a ellos. Creo además que no podemos dejar de lado dicho concepto de mundo objetivo o usarlo solo para ciertos discursos por ser este esencial al pensamiento, y con ello al lenguaje y a nuestros conceptos. Retomaré esta observación cuando me ocupe de la concepción de Davidson sobre la verdad, ya que él considera a la verdad, entendida en relación con un mundo objetivo, como esencial al pensamiento. Rorty, en cambio, no parece reconocer esta dimensión de la necesidad del concepto de mundo exterior a las creencias, hablando. Pero si Davidson tiene razón sobre la esencialidad de este concepto para el pensamiento, el propio discurso de Rorty lo implicaría necesariamente. Por citar un ejemplo trivial, los conceptos de práctica social y de conversación, centrales para el pensamiento de Rorty, implicarían la existencia de un otro respecto de la subjetividad y creencias individuales, y al hacerlo implican la existencia de un mundo exterior a las creencias. Por todo esto, pienso que el tratamiento de la relación de las creencias o conocimientos con un mundo exterior a ellos es inevitable y necesario en la medida en que se pretenda elaborar una concepción coherente, no contradictoria, sobre la verdad.

En relación directa con lo anterior, creo que se le puede hacer a Rorty una crítica similar a una crítica clásica que se ha hecho a diversas formas de relativismo. Dicha crítica consiste en decir que cuando cierta concepción relativista afirma que ninguna creencia, oración o enunciado es verdadero está inevitablemente considerando esta última afirmación como verdadera, y por lo tanto incurriendo en una contradicción. Por supuesto, Rorty negaría que es su pretensión que su discurso sea verdadero, entendiendo el término “verdadero” en un sentido correspondentista. A su vez, tampoco afirma que ninguna

creencia, oración o enunciado sea verdadero, una vez que entiende el término “verdadero” en un sentido pragmatista o minimalista. Lo que sí afirma es que la cognitividad se resuelve en un consenso históricamente contingente sobre lo que sirve como justificación apropiada para una creencia. Pero si Davidson tiene razón sobre la esencialidad para el pensamiento del concepto de verdad, entendiendo a esta como algo que no depende solamente de una convención contingente, entonces parece que Rorty no puede escapar a ese concepto y presentar su afirmación anteriormente referida como puramente contingente y convencional. Al no hacerlo se contradice, y si lo hace resulta simplemente ininteligible. Me parece además que en determinados pasajes del artículo *¿Es la verdad una meta de la investigación?* se puede ver que Rorty necesita recurrir a ciertas nociones que escapen a la convencionalidad y a la contingencia, para así darle determinado grado de coherencia e inteligibilidad a su discurso. Creo que una idea que cumple este papel es la de conveniencia o utilidad. Al final de este artículo Rorty observa que en última instancia lo único que los pragmatistas pueden hacer es indicar la inutilidad de la concepción correspondentista de la verdad, ya que no pueden argumentar apelando a creencias compartidas por no ser su postura coherente con el cuerpo de creencias que constituye nuestra cultura.<sup>18</sup> Pero al hacer esto parece usar la noción de conveniencia como algo que se encuentra por fuera del cuerpo de creencias que constituye nuestra cultura, como algo que escapa al consenso históricamente contingente. En caso de que Rorty replicara que lo que se entiende por conveniencia es tan relativo a una época y cultura como cualquier otra noción, no se ve como podría justificarse la conveniencia sino es a partir de la coherencia con otras creencias. Además indica, en el último pie de página de este artículo, que si bien Putnam piensa que los pragmatistas tienen una razón más a su favor además de la conveniencia, esto es la falta de éxito y claridad de los intentos de formular claramente la posición correspondentista, él piensa que la claridad es una cuestión de familiaridad y por lo tanto prefiere hablar de falta de conveniencia y no de falta de claridad.<sup>19</sup> Pero no queda claro por qué la claridad depende de la familiaridad mientras que la conveniencia no lo hace. Si la conveniencia no depende de la familiaridad entonces parece que Rorty la está usando como algo que se ubica por fuera de la contingencia y la convencionalidad.

---

<sup>18</sup> Cf., Ibid., pp. 60- 61.

<sup>19</sup> Cf., Ibid., p. 61.

Considero que necesita hacer esto para utilizarla como un instrumento crítico, pero al hacerlo muestra el carácter contradictorio de su pensamiento. Algo parecido puede decirse sobre la noción de consistencia que a veces Rorty parece usar. Como observa Russell, sostener que una creencia es válida o está justificada por ser consistente o coherente con otras implica reconocer leyes lógicas como la ley de no contradicción, las cuáles no pueden a su vez considerarse válidas en razón de su coherencia con otras creencias.<sup>20</sup> La razón de esto es que si para probar su validez debiéramos someterlas a una prueba de coherencia con otras creencias, en el caso de que no fueran coherentes con otras creencias no podría ni siquiera hablarse de consistencia o inconsistencia, ni por lo tanto de validez o justificación. Por lo tanto, al usar Rorty, por momentos y de una forma no del todo explícita, la noción de consistencia como criterio de justificación, no puede presentar dicha noción como puramente contingente y convencional, y por lo tanto válida sólo en razón de su consistencia con otras creencias puramente contingentes y convencionales.

Por último, Davidson hace una crítica en su breve artículo *Is truth a goal of inquiry?* a la postura de Rorty de no considerar a la verdad una meta de la investigación. Davidson concuerda con Rorty en que la verdad no es una norma a seguir distinta de la norma de la justificación. Pero una vez admitido el concepto de verdad en relación con un mundo externo, entiende que la verdad es una meta de la investigación en el sentido trivial de que es inevitable pensar que cuanto mejor justificados estemos en nuestras afirmaciones, más probable es que estemos en lo cierto.<sup>21</sup> Por otra parte, en relación con este tema se le puede hacer a Rorty una observación. En su artículo “¿Es la verdad una meta de la investigación?” Rorty dice que la investigación tiene muchas metas que no implican supuestos metafísicos, y nombra entre una de ellas el de convencer al mayor número de auditorios.<sup>22</sup> En el siguiente párrafo dice que los davidsonianos, según él los entiende, no pueden considerar a la verdad como una meta de la investigación sin desorientar al público, ya que estarían diciendo simplemente que esperamos justificar nuestras creencias ante los más amplios e informados auditorios posibles, identificando así la verdad con la mejor justificación posible. Pero, continúa diciendo que esto no es lo que el sentido común llamaría una meta, ya que no nombra algo fijo sino algo que retrocede cuando nos

---

<sup>20</sup> Cf., Bertrand Russell, *Los Problemas de la Filosofía*, capítulo XII, pp. 144-145.

<sup>21</sup> Cf., Davidson, *Is truth a goal of inquiry?*, pp. 17- 18.

<sup>22</sup> Cf., Rorty, op. cit., pp. 56- 57.

movemos. Sin embargo, en el párrafo anterior había colocado esto entre las metas de la investigación que él está dispuesto a admitir. Como señala Davidson en el artículo antes citado, en muchos pasajes Rorty admite la identificación de verdad con justificación, y en la medida en que lo haga, si considera a la justificación una norma y una meta de la investigación tiene que hacer lo mismo con la verdad.<sup>23</sup> Claro está que Davidson no admite en absoluto esta identidad, y en lo que se refiere a Rorty, admite otros usos del término “verdadero” que lo distancian en significado del término “justificado”.

## **2- La concepción de la verdad de Davidson como superación de las críticas hechas a Rorty**

### **2.1- Exposición de su concepción**

Considero que hay una diferencia fundamental entre la concepción de Rorty sobre la verdad y la de Davidson, que hace que la del último supere a la del primero. La diferencia a la que me refiero es que Davidson hace jugar un papel al mundo objetivo en su concepción sobre la verdad, al mismo tiempo que hace de esta algo que no depende meramente de una convención. A la vez Davidson comparte las críticas de Rorty a los intentos de recurrir a representaciones privilegiadas que sirvan de intermediarias entre el mundo y nuestras creencias sobre él. Por lo tanto, en su concepción sobre la verdad se propone asignarle un rol al mundo objetivo y un sentido no reducido a convención a la verdad sin pretender salir de nuestras creencias. A continuación me propongo, como meta principal, mostrar como hace esto.

Davidson, al igual que Rorty, toma a las creencias como los principales portadores de verdad, admitiendo también a las emisiones de oraciones (enunciados) y mostrando algunas reservas hacia entidades abstractas como las proposiciones o las propias oraciones; en definitiva considera que sólo pueden ser considerados como portadores de verdad entidades con contenido proposicional, es decir aquel que puede ser expresado por una oración. La verdad, entendida en el sentido sustancial que a Davidson le interesa, sería una propiedad que estos objetos pueden tener.<sup>24</sup> En su artículo *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia* Davidson expone su concepción de la verdad; a continuación me voy a referir

---

<sup>23</sup> Cf., Davidson, op. cit., pp. 17- 18.

<sup>24</sup> Cf., Davidson, op. cit., p.17.

principalmente a este texto. Davidson aclara aquí que no pretende definir la verdad a partir de la coherencia y la creencia. Las creencias son unos de los posibles portadores de verdad, mientras que la coherencia sólo sirve como prueba de la verdad, ya que, según él, en un cuerpo coherente de creencias la mayoría de las creencias básicas son verdaderas, y una creencia se ve justificada a través de la presunción de verdad que se genera a partir de su coherencia con un cuerpo coherente de creencias. Davidson considera a la verdad como una noción primitiva y transparente. Para él la verdad aplicada a las emisiones de oraciones exhibe el carácter desentrecomillador de la Convención T de Tarski, al cual me he referido anteriormente. La Convención T establece que una teoría formal adecuada de la verdad para un lenguaje tiene que tener como consecuencia lógica para cada oración  $p$  de este lenguaje, teoremas de la forma “ $p$  es verdadera en L, si y solo si  $p$ ”, los cuales son llamados oraciones T y dan las condiciones de verdad para las oraciones a las que se aplican. Estos teoremas, formulados para un lenguaje particular, muestran el ámbito de aplicación de la verdad para este lenguaje, no su definición. Pero para Davidson la Convención T, que se aplica por definición a un lenguaje particular, no agota el ámbito de aplicación de la verdad, ya que este incluye lo que lleva de un lenguaje a otro o de un hablante a otro.<sup>25</sup> En su artículo *Truth Rehabilitated* Davidson señala que el carácter desentrecomillador de la Convención T no puede dar absoluta cuenta del ámbito de aplicación de la verdad, ya que funciona sólo donde el metalenguaje, en el cual se dan las condiciones de verdad para una oración del lenguaje objeto, contiene o traduce a este último lenguaje. Siendo esto así, ni el lenguaje objeto ni el metalenguaje poseen su propio predicado de verdad, por lo cual si quisiéramos saber bajo qué condiciones es verdadera una oración que contiene el predicado de verdad, no podemos usar este predicado para dar las condiciones de verdad de dicha oración. Por esto Davidson considera que la extensión del concepto de verdad no puede ser expresado en ningún lenguaje consistente. Además, Tarski mostró cómo definir la verdad para lenguajes específicos que satisfacen ciertas condiciones, mostrando indirectamente, según Davidson, que una definición del concepto general no es posible. Sin embargo, Davidson piensa que sólo podemos entender el

---

<sup>25</sup> Cf., Davidson, *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, pp. 73- 77.

predicado de verdad de las oraciones T porque tenemos una comprensión de este concepto general de verdad, aunque no pueda ser definido formalmente.<sup>26</sup>

Retomando el primer artículo, para Davidson lo que muestra la Convención T es que la verdad de un enunciado depende de dos cosas: del significado de las palabras enunciadas y del modo en que esta conformado el mundo. Según esto, dos personas pueden discrepar sobre la verdad de un enunciado solo si difieren acerca de cómo es el mundo o acerca del significado del enunciado. Para Davidson estas consideraciones suponen que una teoría “coherentista” aceptable acerca de la verdad tiene que ser compatible con una “correspondentista”.<sup>27</sup> También dice que el propósito de su argumentación es mostrar que la coherencia genera correspondencia y con esto posibilita el realismo, aunque en escritos posteriores rechaza que tenga sentido declararse un correspondentista y un realista (así como también un antirrealista), quizás por entender estas denominaciones en una forma particular a la que luego me referiré. Respecto a las teorías correspondentistas, en su artículo *Truth Rehabilitated* sostiene que aunque no están equivocadas carecen de poder explicativo, lo cual se debe a que no se puede decir qué hecho o trozo de realidad hace verdadero a un enunciado, oración o creencia particular, ya que los primeros no pueden ser aislados de los segundos. En la medida en que Davidson considera vacío pero no equivocado al correspondentismo, sostiene que una teoría de la verdad no puede revelar de alguna forma qué es en general verdadero, ni mostrar como descubrir verdades.<sup>28</sup> Según él, el contenido sustancial de una concepción sobre la verdad surge de relacionar el concepto de verdad con el lenguaje y con actitudes humanas como la creencia, el significado o la intención, lo que proporciona la clave sobre como la mente aprehende el mundo.

Por otro lado, Davidson considera desacertado hacer depender la verdad de un esquema conceptual, de una perspectiva. Esto implica para Davidson introducir el dualismo ininteligible de esquema conceptual y contenido ininterpretado. En su artículo *De la idea misma de un esquema conceptual* muestra que este dualismo resulta inviable, ya que implica aceptar un fundamento exterior a las creencias, esto es el contenido ininterpretado, y a partir de ahí dar sentido a la idea de esquema conceptual y a la de esquemas inconmensurables a través de una determinada relación que tendrían los esquemas

---

<sup>26</sup> Cf., Davidson, *Truth Rehabilitated*, pp. 69- 70.

<sup>27</sup> Cf., Davidson, *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, 76- 78.

<sup>28</sup> Cf., Davidson, *Truth Rehabilitated*, pp. 66- 67.



conceptuales con este contenido. Para Davidson la idea de un fundamento exterior a las creencias que sirva para explicar el conocimiento es inaceptable, debido a las razones dadas al exponer la postura de Rorty. También su concepción se distancia del realismo metafísico que se caracteriza por ser no epistémico, pudiendo todas nuestras creencias ser falsas. Según la concepción de Davidson cada una de nuestras creencias puede ser falsa pero no pueden serlo todas ellas en su conjunto.<sup>29</sup>

En *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, Davidson señala que al ser la coherencia una prueba de la verdad su conexión con la teoría del conocimiento es directa, ya que si hay razones para pensar que muchas de nuestras creencias son coherentes, las hay también para pensar que muchas son verdaderas, y con esto parecería que se cumplirían las condiciones básicas para el conocimiento. Davidson considera que lo que une la verdad y el conocimiento es el significado. Para él los significados de las oraciones o enunciados dependen, además de las relaciones lógicas y gramaticales que esta oración tiene con otras del lenguaje o del rol que juega la oración en todo el lenguaje, de las condiciones objetivas de verdad, esto es de aquello que justificaría su aserción; esto quiere decir que conocer el significado de un enunciado implica saber como se podría reconocer si es verdadero o falso. Es por esto que Davidson sostiene que las teorías del significado están vinculadas a las del conocimiento.<sup>30</sup> Al mismo tiempo considera que para saber que las condiciones de verdad han sido satisfechas no se necesita recurrir a una confrontación entre lo que creemos y la realidad, lo cual resulta absurdo. En la medida en que la coherencia es una prueba de la verdad, es también una prueba de que las condiciones de verdad han sido satisfechas, no siendo necesario explicar el significado y el conocimiento recurriendo a esta confrontación. Para Davidson nada puede servir como justificación para una creencia a no ser otras creencias. Como lo sugerí antes, él se propone, por lo menos en este artículo, encontrarle sentido a la correspondencia dejando de lado la idea inviable de una posible confrontación de las creencias con la realidad.<sup>31</sup>

El rechazo de esta confrontación implica no recurrir a un fundamento exterior a las creencias que sirva como justificación de las mismas. Esto no quiere decir que Davidson no acepte la idea de que el significado y el conocimiento dependan de entidades distintas de

---

<sup>29</sup> Cf., Davidson, *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, pp. 77- 78.

<sup>30</sup> Cf., *Ibid.*, pp.83- 84.

<sup>31</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 73- 75.

las creencias, como las sensaciones o la experiencia, sino que rechaza la idea de que estas sirvan para justificar las creencias. Para Davidson “la relación entre una sensación y una creencia no puede ser de carácter lógico, pues las sensaciones no son creencias ni otras actitudes proposicionales”<sup>32</sup>. Davidson considera que esta relación es causal en el sentido de que las sensaciones causan algunas creencias. Para él introducir intermediarios epistémicos, como las sensaciones, entre nuestras creencias y sus objetos conduce en último término al escepticismo, pues, como ya lo señalé, considera que las sensaciones por sí mismas así como también una supuesta creencia en la sensación no pueden justificar la creencia en objetos y eventos externos. Davidson entiende que lo único que impide el escepticismo es restablecer un contacto directo entre las creencias y sus objetos, como más adelante lo expondré con mayor profundidad.

Davidson no pretende sostener que todo posible conjunto de creencias coherentes contenga oraciones en su mayor parte verdaderas, ya que se puede pensar que no sólo los conjuntos reales de creencias coherentes son en gran parte correctos sino también todos los conjuntos posibles de creencias coherentes, pudiéndose incluir aquí innumerables descripciones de mundos inexistentes o que no son el nuestro. No pretende hacer esto debido a las distintas interpretaciones que pueden surgir acerca de lo que es posible creer.<sup>33</sup> El ámbito de posibles creencias a las que se aplica su teoría surge de su noción acerca de la naturaleza de la creencia. Para él “...las creencias son estados de las personas que tienen intenciones, deseos, órganos sensoriales; son estados causados por –y que causan a su vez– eventos internos y externos al cuerpo de sus poseedores”<sup>34</sup>. Dentro de esta noción de creencia se encuentran las creencias que las personas de hecho creen así como muchas otras que podrían creer. Como se ve, la propia noción de creencia de Davidson implica la relación de esta con un mundo objetivo independiente de ella.

Davidson admite que en un conjunto coherente de creencias hay creencias falsas y que gran parte del interés del concepto de creencia consiste en la distinción que conlleva entre lo que se tiene por verdadero y lo que efectivamente lo es. Para él la coherencia no puede garantizar que una creencia particular sea verdadera, sino que la mayoría de las creencias básicas, en un conjunto coherente de creencias, lo sean. Davidson propone otro modo de

---

<sup>32</sup> Donald Davidson, *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, pp. 81.

<sup>33</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 74- 75.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 75.

formular esto diciendo que hay una presunción a favor de la verdad de una creencia si esta es coherente con un cuerpo significativo y coherente de otras creencias.<sup>35</sup>

Hasta ahora no se ve por que Davidson no considera posible que todas nuestras creencias sean coherentes entre sí y falsas respecto del mundo; podría parecer que si no hay forma de, o es incluso absurdo, realizar una confrontación de nuestras creencias con la realidad, nos vemos obligados a aceptar el escepticismo. Pero Davidson considera que esto no es así, y piensa que una teoría aceptable de la coherencia tiene que dar razones al escéptico para aceptar que la mayoría de nuestras creencias coherentes básicas son verdaderas.

Davidson argumenta en dos direcciones. En primer lugar, muestra que la comprensión del habla, de las creencias y de otras actitudes proposicionales de una persona deriva en la conclusión de que la mayoría de sus creencias coherentes básicas son verdaderas, habiendo una legítima presunción a favor de la verdad de cada creencia particular suya en tanto sea coherente con muchas de las demás. En segundo lugar, muestra que todo aquél que tenga pensamientos y más específicamente que se pregunte si tiene razones para pensar que está en lo cierto acerca del mundo, tiene que saber qué son las creencias y como se interpretan. Según Davidson la propia naturaleza de la creencia implicaría que hay una inevitable y legítima presunción a favor de la verdad de las creencias de cualquier persona, incluyendo las de uno. Considera que se puede decir que sabemos que esto es así, ya que es indispensable para la comunicación y el propio pensamiento. Es inútil pretender obtener una certeza adicional, ya que esto lo único que haría sería agregar una nueva creencia o creencias. Esta segunda dirección de su argumentación se puede vincular con su tesis de la esencialidad de la verdad al pensamiento desarrollada en su artículo *Truth Rehabilitated*. La argumentación que realiza Davidson en estas dos direcciones tiene un carácter trascendental, ya que parte de hechos que nos vemos obligados a admitir y extrae sus condiciones y supuestos.

En lo que se refiere a la primera vía de interpretación, en su artículo *Interpretación radical* Davidson observa que el problema de la interpretación se aplica tanto a la interpretación de expresiones de un hablante de un lenguaje extraño al nuestro como a la interpretación de expresiones de un hablante de nuestro propio lenguaje. Para saber por

---

<sup>35</sup> Cf., Ibid.

qué está justificada la suposición de que hablantes del mismo lenguaje interpretan las mismas expresiones de la misma manera que nosotros y por lo tanto hablan el mismo lenguaje, se debe recurrir al mismo argumento que explica cómo se interpretan las emisiones de un hablante de un lenguaje extraño. Por lo tanto, para él la comprensión de las emisiones de otro involucra siempre los supuestos de la interpretación radical, la cual consiste en la comprensión de emisiones cuya interpretación no podemos considerar conocida de antemano. Pero piensa que para evitar que las suposiciones de la interpretación pasen desapercibidas, es necesario tratar la situación en que se interpretan las emisiones de un hablante de una lengua extraña.<sup>36</sup>

En el mismo artículo deja en claro que para él, como para cualquier pensador holista, no podemos explicar las características semánticas de las palabras directamente sobre fenómenos no lingüísticos, ya que para explicar estas características tenemos que atender al rol de las palabras dentro de las oraciones. Es por tanto el significado de las oraciones (algunas de las cuales consisten en una sola palabra) el que puede ser explicado apelando a fenómenos no lingüísticos (junto a su papel respecto a otras oraciones). Es así que en la medida en que el intérprete apele a evidencia plausiblemente disponible para él y la interpretación radical sea posible, este debe poder entender las infinitas oraciones que podría emitir un hablante. Para explicitar lo que el intérprete tiene que saber para poder hacer esto, es decir para elaborar una teoría de la interpretación radical que satisfaga este requisito, es necesario hacerlo en forma finita. Por lo tanto, según Davidson no se puede pretender obtener un método universal de interpretación, por lo que un método de este tipo sólo puede elaborarse para interpretar las emisiones de hablantes de un solo lenguaje, o de un grupo finito de lenguajes. En relación con lo anterior, Davidson establece otro requerimiento que debe cumplir una teoría de la interpretación radical para un lenguaje, el cual consiste en que debe poder verse verificada por evidencia que esté plausiblemente a disposición de un intérprete que no conoce el lenguaje.<sup>37</sup>

Davidson considera además que una teoría de la interpretación radical no se ocupa de lo mismo que una teoría de la traducción radical como la de Quine. Una teoría de la traducción se ocupa de la relación entre dos lenguajes, es decir que mostraría cuáles

---

<sup>36</sup> Cf., Davidson, *Interpretación radical*, p. 137.

<sup>37</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 139- 140.

oraciones de un lenguaje traducen cuáles oraciones del otro, sin ser necesario saber que significan las oraciones de ambos lenguajes. Esto quiere decir que una teoría de este tipo involucra tres lenguajes: el lenguaje objeto (el lenguaje a traducir), el lenguaje sujeto (el lenguaje al que se traduce el primero) y el metalenguaje (el lenguaje en el cual esta formulada la teoría), no pudiéndose contar este último, sin crear confusión, como parte de la materia de que se ocupa la teoría. En cambio el propósito de una teoría de la interpretación consiste en la interpretación de un lenguaje; por supuesto que esta interpretación se hace en otro lenguaje (el de la teoría), pero este no se cuenta como materia de la que trata la teoría. Una teoría de la traducción puede servir para interpretar emisiones de un lenguaje extraño si el lenguaje sujeto es idéntico al lenguaje de la teoría y el intérprete entiende la teoría y por lo tanto domina el lenguaje sujeto. Pero para Davidson esto es posible porque el intérprete conoce el lenguaje sujeto y sabe como interpretar emisiones dentro de este lenguaje, y estos hechos no son enunciados ni explicados por la teoría de la traducción, pero en cambio sí lo serían por una teoría de la interpretación radical para el lenguaje objeto. Según Davidson, una teoría de la verdad estilo Tarski, modificada para aplicarla a un lenguaje natural (Tarski estaba interesado en los lenguajes formales), puede servir como teoría de la interpretación para este lenguaje. Por lo tanto, considera que el objetivo de la interpretación radical es elaborar una caracterización de la verdad estilo Tarski para el lenguaje del hablante, así como una caracterización de sus creencias derivada de la primera.<sup>38</sup>

La Convención T de Tarski establece que una teoría de la verdad es adecuada si implica una oración T para cada una de las oraciones de lenguaje objeto; cada oración T, como se vio, da las condiciones de verdad para la oración a la que se aplica. Según esto, la evidencia que verifica empíricamente una teoría de la verdad o de la interpretación, verifica que las oraciones T son verdaderas. Para Tarski las oraciones T son verdaderas porque se supone que la parte derecha del bicondicional traduce a la izquierda, que consiste en una oración para la cual se están dando las condiciones de verdad. Pero en el caso de la interpretación radical no se puede suponer de antemano, como hace Tarski, que la traducción (al lenguaje de la teoría) de una oración extraña puede ser reconocida y a partir de ahí definir la verdad, ya que para hacerlo tenemos que dominar ya la interpretación del

---

<sup>38</sup> Cf., Ibid., 140- 142.

lenguaje objeto para el que se están dando las condiciones de verdad, y la posición de la que parte el intérprete radical supone la ausencia de este conocimiento. Davidson observa que presumiendo la traducción Tarski podía definir la verdad, pero que él se propone tomar un camino inverso, esto es tomar a la verdad como básica y a partir de ahí explicar la traducción así como la interpretación. Considera que para la interpretación radical es necesario partir de la verdad, ya que esta es una propiedad única que las emisiones poseen o no, en tanto que cada oración tiene una interpretación particular. Para hacer esto, en lo que concierne a una teoría de la verdad o de la interpretación, propone reformular la Convención T de forma que no utilice el concepto de traducción. Entonces una teoría adecuada de la verdad para un lenguaje debe implicar para cada oración de ese lenguaje una oración T de la forma “*s* es verdadera si y sólo si *p*”, siendo *p* cualquier oración que sea verdadera si y solo si *s* lo es, no siendo necesario decir que *p* es una traducción de *s*. Todavía no se ve como estas oraciones T pueden servir para brindar interpretaciones para las oraciones del lenguaje objeto. La idea de Davidson es que luego de elaborar y conocer en su totalidad una teoría adecuada de la verdad para un lenguaje, con sus debidas restricciones formales y empíricas, conoceremos todas las oraciones T para todas las posibles oraciones del lenguaje, conoceremos las relaciones lógicas entre las oraciones así como los roles de las partes significativas de las oraciones, y a partir de ahí podremos obtener, a partir de una oración T, una interpretación de la oración a la cual esta se aplica.<sup>39</sup> Esto último implica que el intérprete radical real comienza a interpretar correctamente al hablante una vez que ha asignado condiciones de verdad para muchas de sus oraciones, y ha logrado correlacionar muchas de estas entre sí; esto es, una vez que ha elaborado una teoría informal de la verdad (por así decirlo) para el lenguaje del hablante. Como ya lo dije, para Davidson el significado de una oración depende de sus condiciones objetivas de verdad y de las relaciones lógicas y gramaticales que esta oración tiene con otras. Con esto se satisface un requisito que plantea Davidson para una teoría adecuada de la verdad, esto es que permita al intérprete comprender todas las posibles emisiones del hablante del lenguaje para el cual se aplica la teoría.

Resta saber con detalle a qué evidencia apela el intérprete y cómo la utiliza para interpretar las emisiones del hablante de un lenguaje extraño, evidencia que como se vio

---

<sup>39</sup> Cf., Ibid., p. 145.

verifica una teoría formal de la verdad para un lenguaje verificando que sus oraciones T son verdaderas. Como ya señalé antes, para Davidson caracterizar la verdad para el lenguaje de un hablante supone al mismo tiempo conseguir un conocimiento del significado de sus emisiones, y esto a su vez implica obtener un conocimiento de sus creencias. Esto es así por la interdependencia que le atribuye a la creencia y el significado, la cual es un ejemplo de la interdependencia que le atribuye a todas las actitudes proposicionales, esto es aquellas cuyo contenido puede ser expresado por una oración. Volviendo al artículo *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, Davidson dice aquí que lo que significa una oración depende de las circunstancias externas que hacen que obtenga cierta convicción y de las relaciones lógicas y gramaticales con otras oraciones, todo lo cual se traduce directamente en creencias, por lo que se ve que el significado depende de la creencia. A su vez la creencia depende del significado, ya que la sutil individuación de, y discriminación entre las creencias se obtiene a partir de las oraciones que se usan para expresarlas y describirlas. Todo esto muestra que la evidencia básica de la que parte el intérprete radical no puede consistir en las creencias e intenciones del hablante, ya que conocer esto implica haber logrado ya la interpretación de sus emisiones. Entonces el intérprete radical debe partir de una evidencia que no presuponga ni significados ni creencias. Cuando me ocupé de lo que para Davidson es una teoría adecuada de la verdad y de la interpretación, dije que él se propone tomar a la verdad como básica y a partir de ahí explicar la interpretación así como también la traducción. De acuerdo con esto la evidencia básica de la que parte dicho intérprete es el *asentimiento inducido*, la relación causal que se da entre asentir a una oración emitida, esto es tomarla por verdadera, y la causa de tal asentimiento. Tomar una oración emitida por verdadera es una actitud, pero es una actitud única que puede ser aplicada a todas las oraciones, por lo que puede saberse que un hablante asiente a una oración sin saber que significa dicha oración ni qué creencias expresa. A la vez, tomar una oración por verdadera depende tanto de lo que el hablante cree como de lo que quiere decir, por lo que puede ser un buen punto de partida para averiguar ambas cosas.<sup>40</sup>

Según Davidson a partir de esta evidencia básica no se puede avanzar en la interpretación sin apelar a lo que llama el principio de caridad. Este principio consiste en suponer, hasta donde sea posible, un acuerdo general entre las creencias del hablante y las

---

<sup>40</sup> Cf., Davidson, *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, p. 88.

nuestras. A partir de ahí se pretende solucionar el problema de la interdependencia de creencia y significado, tomando, en la medida de lo posible, a las creencias como constantes, mientras se buscan los significados. Esto es necesario para hacer inteligible al hablante, ya que grandes diferencias respecto a nuestros propios criterios de corrección y coherencia no permitirían tener una base común desde la cual juzgar el acuerdo o la diferencia. Este principio implica para Davidson atribuirle al hablante nuestra propia lógica, tanto nuestra lógica proposicional como la de cuantificadores de primer orden. También implica descubrir condiciones de verdad observables en el mundo, según nuestros propios criterios, para las oraciones emitidas por el hablante.<sup>41</sup> Según Davidson “...cuando el intérprete encuentra una oración del hablante a la que éste asiente regularmente bajo condiciones que él reconoce, considera éstas como condiciones de verdad de la oración del hablante”.<sup>42</sup> Aquí se ve fácilmente como la evidencia empírica puede verificar las oraciones T de una teoría formal de la verdad para un lenguaje, cada una de las cuales da las condiciones de verdad para una oración del lenguaje objeto. Las oraciones que no se vinculan en forma directa con acontecimientos observables se interpretan, según él, en base a las restricciones que crean sus conexiones con oraciones vinculadas directamente al mundo (oraciones ocasionales) y apelando también al principio de caridad. Entonces para Davidson la causalidad cumple un rol indispensable en la determinación de nuestras creencias y del significado de nuestras emisiones. Según él, como se ve, si bien no es posible distinguir entre creencias u oraciones que estén directamente justificadas por la experiencia y creencias u oraciones que sólo estén justificadas por su conexión con las primeras, se puede establecer una distinción entre oraciones a las que se asiente o creencias a las que se adhiere por causas que varían según acontecimientos observables, y aquellas a las que se asiente o adhiere a través del cambio. Esto hace que puedan establecerse grados en el carácter observacional de una oración o creencia (según una mayor o menor dependencia con oraciones vinculadas directamente a lo observable) sin pretender apelar a una base justificativa distinta de las creencias, manteniéndonos por lo tanto dentro del círculo de estas.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Cf., Ibid., pp. 90- 91.

<sup>42</sup> Ibid., p. 90.

<sup>43</sup> Cf., Ibid., pp. 91 y 94.



Dado que el método de interpretación descrito es el único que puede llevar a cabo el intérprete, la mayoría de las oraciones que el hablante considera verdaderas con mayor tenacidad son verdaderas para el intérprete. Esto no quiere decir que se eliminen los desacuerdos, sino que se hace posible el desacuerdo significativo, el cual tiene lugar siempre que halla un amplio acuerdo. Lo anterior también se puede formular diciendo que el acuerdo y el desacuerdo sólo son inteligibles si hay una base de acuerdos entre el intérprete y el hablante. El método de interpretación busca maximizar el acuerdo hasta donde sea posible para hacer inteligible al hablante, y de esta forma hacer posible el error inteligible así como las diversas clases de error. El método es inevitable ya que si no podemos interpretar las emisiones de otro como coherentes y verdaderas en gran medida, no podemos suponer ni que está diciendo algo ni que es una criatura racional. Por lo tanto el intérprete no puede descubrir que el hablante está mayormente equivocado respecto del mundo, ya que él interpreta las emisiones consideradas verdaderas según los objetos y acontecimientos que según él causan que esta oración se tenga por verdadera. Este método de interpretación hace que la mayoría de las creencias básicas empíricas y lógicas del hablante, sean verdaderas para el intérprete. Davidson presenta además un argumento por el cual no puede constituir la regla que intérprete y hablante se entiendan sobre la base de creencias en común pero equivocadas. Si se imagina a un intérprete omnisciente acerca del mundo y de lo que puede causar el asentimiento de un hablante a oraciones de su lenguaje, se tiene que conceder que este intérprete, usando el único método posible ya expuesto, encontraría al hablante falible en gran medida coherente y correcto. Lo haría según sus propios criterios, pero al tratarse de un intérprete omnisciente estos criterios serían los objetivos. Además, si el intérprete omnisciente se centrara en el intérprete falible del hablante falible, lo hallaría ampliamente correcto y coherente por las mismas razones. Por lo tanto, una vez que se acepta que este método de interpretación es inevitable, no es posible afirmar que alguien pueda estar ampliamente equivocado acerca de cómo son las cosas en el mundo.<sup>44</sup>

Davidson no pretende que haya una única interpretación correcta de las emisiones de oraciones de un hablante, así como una única teoría adecuada de la verdad o la interpretación para su lenguaje. Pero con las restricciones que plantea a la interpretación se

---

<sup>44</sup> Cf., Ibid, pp. 91- 92.

propone mostrar que la indeterminación no puede ser tan grande como para poner en peligro la comunicación, ya que lo que está determinado es suficiente para asegurarla.<sup>45</sup> Del mismo modo que Davidson sostiene que no hay una única interpretación correcta de las emisiones de un hablante, en su artículo *Truth Rehabilitated* observa que no hay una única forma correcta de describir la realidad, ni siquiera cuando se toma en cuenta un solo lenguaje, pero que esta indeterminación no pone en peligro el concepto de verdad objetiva, por las mismas razones que no pone en peligro la comunicación.<sup>46</sup>

Para Davidson lo único que impide el escepticismo de los sentidos es, en los casos más simples y básicos, tomar a los objetos de una creencia como las causas de la misma. Esto hace que lo que pensemos que sean estos objetos, sea lo que de hecho son. De esta forma se restablece un contacto directo, sin mediaciones (como lo serían las representaciones privilegiadas), con los objetos y eventos del mundo. Para él la comunicación comienza donde convergen las causas, es decir que una emisión de una persona y otra de otra significan lo mismo si la creencia en su verdad se debe sistemáticamente a la misma causa. Se puede objetar que la misma causa puede provocar creencias distintas en diferentes personas, y con esto el asentimiento a oraciones que no tienen la misma interpretación. Según Davidson esto hizo que Quine tomara a los patrones de estimulación y no a los objetos de las creencias como causas de las mismas. A esto responde Davidson diciendo que no se puede dar cuenta del acuerdo o el desacuerdo, del acierto o el error, tomando a las oraciones aisladamente; esto sólo puede hacerse holísticamente, tomando a todas las emisiones posibles del hablante en su conjunto, sus acciones y su lugar en el mundo, y tratando de interpretarlo de manera que sea lo más inteligible posible.<sup>47</sup>

Davidson considera que los significados, como las creencias conectadas con ellos, se determinan públicamente, ya que un hablante, en la medida en que quiera que sus emisiones se entiendan, no puede engañar sistemáticamente a sus intérpretes acerca de cuando asiente a las oraciones. Esto le da fuerza a su argumentación, ya que al no poderse negar inteligiblemente el hecho de la comunicación, como no se puede negar inteligiblemente la existencia de las creencias y los significados, tampoco se pueden negar

---

<sup>45</sup> Cf., Ibid., p. 85; Davidson, *Interpretación radical*, p. 150.

<sup>46</sup> Cf., Davidson, *Truth Rehabilitated*, p. 66.

<sup>47</sup> Cf., Davidson, *Verdad y conocimiento: una teoría del conocimiento*, pp. 93- 95.

sus presupuestos. En esto reside el carácter trascendental de su primera y más fuerte vía de argumentación.

La segunda vía de argumentación que utiliza Davidson consiste en mostrar qué razones tiene una persona para pensar que sus propias creencias básicas son mayoritariamente verdaderas. Este segundo camino de argumentación depende directamente del primero, ya que en la medida en que los significados y, debido a su conexión con ellos, las creencias, se determinan públicamente en vinculación con sus causas, y en la medida en que esta forma de determinarse forma parte de la esencia de las creencias y los significados, los presupuestos de la comunicación son también los presupuestos del pensamiento privado. Por lo tanto, ya que una persona que se pregunta qué razones tiene para pensar que la mayoría de sus creencias básicas son verdaderas tiene que saber qué es una creencia, basta que reflexione sobre la naturaleza de la creencia para percibir estas razones.<sup>48</sup>

Para Davidson toda creencia de una persona está justificada y tiene una presunción de verdad a su favor por ser coherente con un conjunto coherente de creencias; cuanto más importante y grande sea este cuerpo de creencias con el cual la creencia es coherente, mayor será la presunción de verdad a su favor. De la postura holista de Davidson según la cual no hay oraciones significativas aisladas se sigue, debido a la interdependencia de creencia y significado, que tampoco hay creencias aisladas, y con esto que no hay ninguna creencia que no tenga, para el sujeto de creencias, una presunción de verdad a su favor. Davidson observa aquí una diferencia entre el intérprete y el interpretado. El intérprete sólo debe suponer que la mayoría de las creencias básicas del hablante son verdaderas, sin tener que suponer que cada una de sus creencias lo es. Como ya se dijo, la interpretación tiene que asegurar el marco de acuerdo donde resulta inteligible el desacuerdo, no tiene que hacer que el hablante esté siempre en lo cierto. Sin embargo, como señala Davidson, el sujeto de creencias tiene necesariamente que tener una presunción de verdad a favor de cada una de sus creencias, aunque dicha presunción admita distintos grados según la creencia a la que se aplique.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Cf., Ibid., pp. 95- 96.

<sup>49</sup> Cf., Ibid.

La segunda vía de argumentación no sólo está fuertemente vinculada a la primera sino que también, al igual que esta, posee carácter trascendental. Su estrategia consiste en mostrar los supuestos de algo que no podemos negar, en este caso el pensamiento privado, el cual para Davidson está indisolublemente ligado al hecho de la comunicación.

Como ya se indicó, según Davidson la verdad está directamente conectada con el significado: para entender cualquier oración tenemos que conocer condiciones de verdad. Como señala en su artículo *Truth Rehabilitated*, aunque no le otorguemos ningún valor de verdad a las metáforas, estas son entendidas porque conocemos el significado usual de las palabras empleadas, y con esto las condiciones bajo las cuales una oración no metafórica que las emplea es verdadera. De la misma manera indica que aunque no consideremos verdaderas o falsas a las preguntas y los imperativos, entendemos las primeras por que sabemos que tienen respuestas que sí son verdaderas o falsas, y entendemos los segundos por que sabemos qué sería verdadero si fueran obedecidos. Además, aclara que el concepto de verdad objetiva no sólo es esencial para entender las oraciones, es esencial para tener y entender cualquier actitud proposicional, esto es actitudes cuyo contenido puede ser expresado por oraciones. La interdependencia ya comentada entre creencia y significado hace que resulte claro por qué, para Davidson, sólo es posible tener creencias si sabemos que estas pueden ser verdaderas o falsas. Pero según él, esto también se aplica al deseo, la esperanza, la duda y a todas las posibles actitudes proposicionales; es decir, deseamos, dudamos o esperamos que algo sea verdad. Tener cualquiera de estas actitudes implica saber las condiciones de verdad de determinada oración u oraciones. Por lo tanto, para Davidson sin una comprensión del concepto de verdad no sería posible ni el lenguaje ni el pensamiento mismo, entendiendo por este el pensamiento proposicional.<sup>50</sup>

En el mismo artículo dice que la posición que vincula las condiciones de verdad de una oración con su significado, es compatible con la que sostiene que el significado depende del uso que se le da a las oraciones, es decir cuando se considera justificado usarlas. Para él las oraciones son usadas de determinada manera debido a sus condiciones de verdad, y tienen determinadas condiciones de verdad debido a cómo son usadas. Según esto aprendemos un lenguaje, incluyendo el materno, averiguando cómo este lenguaje es usado. En este artículo declara que el aprendizaje del lenguaje materno comienza con

---

<sup>50</sup> Cf., Davidson, *Truth Rehabilitated*, p. 72.

meras asociaciones, por parte del niño, entre sonidos o gestos y objetos o situaciones. En este comienzo el concepto de verdad no juega ningún papel. Este concepto aparece una vez que el niño se hace consciente de la posibilidad del acierto o el error en el empleo de los sonidos, los cuales, a partir de ahí, se convierten para él en oraciones que a su vez contienen palabras. Para el niño esto implica el surgimiento del lenguaje y el pensamiento proposicional. Conviene aclarar que Davidson entiende al pensamiento como pensamiento proposicional, y considera a las meras asociaciones entre sonido o gesto y objeto o situación, como disposiciones adquiridas para responder de determinada manera a ciertos estímulos.<sup>51</sup>

Davidson observa al final de este artículo que el concepto de verdad es importante por su esencialidad al pensamiento. También aclara que con esto no quiere decir que no hallan otros conceptos, relacionados con este, que sean también esenciales al pensamiento. De hecho considera que sí los hay, y cita como ejemplos los conceptos de creencia, intención y deseo. A la vez entiende que estos y otros conceptos no sólo son esenciales al pensamiento, sino que no pueden ser reducidos a algo más simple y fundamental.<sup>52</sup>

Por último, conviene señalar una observación hecha por Davidson al final de su artículo *Verdad y Conocimiento: una Teoría de la Coherencia*. Esto es, que lo que se propone con su argumentación es refutar al escéptico epistemológico mostrando que no es posible que todas nuestras creencias sean falsas, pero no demostrar que todas nuestras creencias verdaderas constituyen conocimiento. Según Davidson esto es así por que para considerar que una creencia constituye conocimiento no basta con que esté en cierto grado justificada para el sujeto de creencias, sino que hay que tomar en cuenta de que forma y en que grado está justificada dicha creencia. Por lo tanto Davidson no se propone, con esta argumentación, especificar las condiciones del conocimiento.<sup>53</sup>

## 2.2- Conclusiones

Lo que me propuse al exponer la concepción de Davidson es mostrar que comparte en lo esencial las críticas de Rorty al empleo de representaciones privilegiadas, a la vez que supera las críticas a la concepción de Rorty formuladas en la primera parte de este trabajo.

---

<sup>51</sup> Cf., Ibid., pp. 70- 72.

<sup>52</sup> Cf., Ibid., p. 73.

<sup>53</sup> Cf., Davidson, *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, pp. 72- 73.

Pienso que Davidson recoge las críticas de Rorty a las representaciones privilegiadas al no considerar posible recurrir a una fuente de justificación distinta a las creencias y al sostener que una teoría de la coherencia acerca de la verdad no puede afirmar qué creencias particulares son verdaderas, sólo puede afirmar que en un conjunto coherente de creencias la mayoría de las creencias básicas son verdaderas. En cambio, en un comienzo los filósofos pretendían, a través del uso de representaciones privilegiadas, poder saber con certeza cuáles creencias, oraciones o enunciados eran verdaderos y cuáles falsos; en lo que se refiere a concepciones holistas como las de Quine o Sellars, Rorty piensa que no pueden aceptar consistentemente representaciones privilegiadas o entidades que cumplan una función similar, y que por lo tanto se tomen de forma solapada como representaciones de este tipo. Creo también que Davidson supera las críticas formuladas a Rorty en este trabajo, ya que, en la medida en que sostiene que el concepto de verdad objetiva es esencial al pensamiento y al lenguaje, recoge las críticas citadas que consisten en considerar contradictorio o incoherente a un discurso que niegue este concepto. Quizás en la superación de estos dos conjuntos de críticas resida gran parte del interés que posea la concepción sobre la verdad de Davidson. Lo anterior implica una característica peculiar de la concepción davidsoniana, esto es que defiende un concepto sustancial de verdad al mismo tiempo que no considera posible recurrir a un fundamento distinto de las creencias que sirva para justificarlas.

Rorty sostiene que una vez que se acepta que no hay representaciones privilegiadas no es posible tener un concepto sustancial de verdad como el que he defendido. A partir de esto interpreta a Davidson como diciendo esencialmente lo mismo que él, entendiendo su tesis de que la mayoría de las creencias de un hablante deben ser verdaderas como la tesis de que deben simplemente concordar en gran medida con las nuestras si queremos entenderlo, y de que lo que está justificado para nosotros debe estarlo en gran medida para el hablante en la medida en que lo hagamos inteligible.<sup>54</sup> Pero Davidson aclara muchas veces que no es esto lo que quiere decir y que él defiende un concepto sustancial de verdad objetiva. En la medida en que Rorty no reconoce esto, niega que tenga sentido sostener lo anterior dentro de la concepción davidsoniana más que intentar responder a los, a mi entender, legítimos problemas que Davidson supera y a la vez le plantea. Considero que

---

<sup>54</sup> Cf., Rorty, *¿Es la verdad una meta de la investigación?*, p. 39.

para Rorty no es posible encontrar una respuesta a estos problemas que le permita defender y salvar su concepción sobre la verdad. Tal vez si Rorty reconociera que Davidson defiende el concepto de verdad objetiva que he caracterizado, y en la medida en que este último considera tácitamente que por lo menos la verdad de una creencia puede afirmarse, esto es la creencia de que la mayoría de nuestras creencias básicas lógicas y empíricas son verdaderas, entonces diría que Davidson esta apelando de una forma peculiar a representaciones privilegiadas. Pero si hiciera esto no estaría reconociendo que la concepción davidsoniana pretende restablecer un contacto directo, no mediado con el mundo, y por lo tanto no acepta ningún intermediario epistémico como podría serlo cualquier representación que se pretenda usar como justificación para el conocimiento.

A pesar de lo dicho a lo largo de este trabajo sobre la postura de Davidson respecto al correspondentismo, él declara en su breve artículo *Is truth a goal of inquiry?* que, en la medida en que no se pueden individuar las entidades a las que corresponden los enunciados o creencias verdaderos, no piensa que tenga sentido declararse un correspondentista o un realista, así como tampoco un antirrealista.<sup>55</sup> Es posible que esto lo halla dicho Davidson por entender el correspondentismo en la forma en que lo hace Rorty, esto es por asociar la verdad por correspondencia con la búsqueda de una fuente de justificación para las creencias distinta de estas, o por entender que el correspondentismo necesariamente tiene que suponer que los portadores de verdad “representan” determinado trozo de realidad, y más específicamente por asociar la verdad por correspondencia con el isomorfismo de Russell y del primer Wittgenstein. Según esta última concepción una creencia verdadera tiene la misma estructura lógica que el hecho al cual corresponde. Ha habido en la filosofía una asociación del término correspondencia con esta concepción, lo cual ha llevado, debido a las numerosas críticas que esta ha recibido, a que muchos filósofos eviten hablar de correspondencia al exponer una concepción sobre la verdad. Pero creo que el significado del término, tanto en inglés como en español, no lleva necesariamente a entenderlo de esta forma. Pienso que en la medida en que Davidson rehúse denominarse correspondentista o realista (por asociar esta denominación con la primera) lo único que logra es crear confusión, ya que, en mi opinión, su concepción es realista y correspondentista, entendiendo estas denominaciones en un sentido no restringido. Por lo tanto, creo que en la

---

<sup>55</sup> Cf., Davidson, *Is truth a goal of inquiry?*, p. 17.

medida en que Davidson rechace estas denominaciones está prescindiendo de herramientas importantes y eficaces a la hora de exponer su concepción de una forma clara e inteligible.

### **Bibliografía**

- Davidson, Donald, *De la idea misma de un esquema conceptual*, en *De la verdad y la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Davidson, Donald, *Interpretación radical*, en *De la verdad y la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Davidson, Donald, *Is truth a goal of inquiry?*, en *Truth, Meaning and Knowledge*, ed. by Urzu Zeglen, Routledge, London and New York, 1999.
- Davidson Donald, *Truth Rehabilitated*, en *Robert Brandom ed., Rorty and his critics*, Blackwell, Oxford – Massachusetts, 2000.
- Davidson, Donald, *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, en *Davidson: Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992.
- Richard, Rorty, *¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson versus Crispin Wright*, en *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 157-197, 270-284.
- Russell, Bertrand, *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1928, pp. 140-152.



**Matías Gariazzo León** comienza a estudiar filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en 1999. Actualmente le resta entregar dos trabajos de seminario para finalizar la carrera.